

a nahlížením do nich. Překlad je ve skutečnosti jazykově výtečný a vůbec nadprůměrný. S nepovedeným a nekvalifikovaným českým překladem jiné knihy o katarství – Anne Brenonová, *Kataři: Život a smrt jedné křesťanské církve*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2001 – se pochopitelně nedá srovnávat.

Celkově lze *Montaillou* označit za obohacující, velmi čtivou a silnou knihu, která se vzpírá jak odsouzení, tak přijetí. Autor zkrátka odmítl odranému, podmračenému a celkově nevzhlednému démonkovi vědecké historiografie v těch nejstriktnějších pojetích obětovat vypravěčskou autoritu a její potenciál k produkování autenticity. Se všemi důsledky, které to přináší – ať už je hodnotíme jakkoli.

DAVID ZBIRAL

## Bruce Carlisle Robertson, Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India,

New Delhi: Oxford University  
Press 2001, s. 210.  
ISBN 019-564853-6.

Pozornost Rámmohanu Rájovi (1774–1833) a jeho vlivu na podobu moderního hinduismu a moderní indické společnosti vůbec věnovali již mnozí badatelé. Zejména příspěvky Paula Hackera (*Kleine Schriften*, L. Schmithausen [ed.], Wiesbaden: Franz Steiner 1978) podněcují stále znovu ostatní autory k promyšlení kulturního významu Rájova díla. Robertsonovo úsilí o korekci některých obecně přijímaných Hackerových závěrů je právě tím, co činí jeho práci zajímavou. Hlavním metodologickým nedostatkem Hackerových (a mnoha dalších) studií je podle Robertsona závislost výhradně na anglických textech Rámmohana Ráje. Ta vede k přeceňování vlivu evropského filozofického a křesťanského myšlení na Ráje a k nadhodnocování míry jeho rozchodu s hinduistickou tradicí. Robertson proto po-

stavil svou studii převážně na srovnání Rájových bengálských a anglických prací.

Ve skutečnosti v tomto není zcela originální. Již Wilhelm Halbfass ve své klasické práci *India and Europe: An Essay in Understanding* (Delhi 1990, s. 203n) poukázal na strategický význam použití bengálštiny resp. angličtiny v pracích Rámmohana Ráje a na jeho schopnost koncipovat svá sdělení s vytříbeným citem pro očekávání, potřeby a hermeneutické zakotvení publika. Zdůraznil, že stejné Rájovy texty v různých jazycích nelze chápat jako pouhé překlady, ale spíše jako relativně nezávislá sdělení adresovaná různým skupinám čtenářů. Příspěvek B. C. Robertsona lze proto vnímat jako zdvižení rukavice hozené Halbfassem.

V úvodu své knihy Robertson nastiňuje Rájův život, vyjasňuje autorství a dataci jednotlivých textů a popisuje stručně kontext a průběh jeho vztahů k hinduistickým tradicionalistům, křesťanským misionářům, britským úředníkům a orientalistům. Tímto způsobem se snaží přesněji vymezit Rájovu pozici v rámci dobových diskusí a politických sporů v Bengálsku a oddělit dopad jeho činnosti od vlivu jeho spolupracovníků a dalších podobně smýšlejících osobností.

Stěžejní část své studie věnuje Robertson obsahovým a formálním analýzám zásadních Rájových textů. S ohledem na Rájovo úsilí o dosažení uznání jako autorita v oblasti védánty, právě jeho védátské spisy pokládá Robertson za zásadní. Samostatnou kapitolu věnuje Rájově první práci o védántě *Védántasáre* (publikované 1815, anglicky jako *Abridgement of the Vedant*, 1816), která je výkladem Šankarova komentáře *Brahmasúter*. V obsáhlejší kapitole srovnává Rájovy anglické a bengálské překlady a výklady pěti upanišad: *Kény*, *Íšy*, *Kathy*, *Mundaky* a *Mándúkji* (kterou pro její irelevanci pro křesťanského čtenáře Ráj přeložil pouze do bengálštiny). Jako poslední analyzuje *Bhatačárjja Sahit Bičár* (*A Second Defence of the Monotheistical System of the Veds*, obě verze publikovány 1817), polemický spis v němž Ráj reagoval na text zvaný *Védántačandriká* (anglicky *An Apology of the Present State of Hindoo Worship*, 1817), tradicionalistickou prezentaci *sanátana dharmy* z pera jeho největších oponentů.

tů Rádhákanty Déva a Mrtjundžaje Vidjálankára. Ve zvláštní kapitole prezentuje Robertson též svou analýzu výkladu védánty v textu *Védántagrantha* (1815), který podle něj není dílem Rájovým, ale kolektivní prací členů *Árnija sabhá*.

Závěry, k nimž Robertson na základě studia zmíněných textů dospěl, jsou v mnohém ohledu velmi zajímavé a podnětné. Paul Hacker načrtl obraz Rámmohana Ráje jako předchůdce a iniciátora hnutí, které označil termínem „neohinduismus“. Binární opozici k tomuto pojmu tvoří v Hackerově koncepci pojem „tradicionalismus“ a klíčem této klasifikace je způsob reakce hinduistických intelektuálů na kulturní střet se Západem. Podle Hackera moderní tradicionalistický hinduismus zachovává tvář i tvář Západu nepřerušenu kontinuitu s tradicí, do níž pouze přidává v důsledku kontaktu se Západem některé nové prvky. Pro neohinduismus naopak je návrat k tradici důsledkem přerušení kontinuity. Základní prvky tradice jsou autory reprezentujícími neohinduismus reinterpretovány v důsledku přijetí západních hodnot. Kulturní vyrovnání se Západem se v rámci neohinduismu děje prostřednictvím poukazu na přítomnost domněle jedinečných pozitivních západních hodnot ve starobylé indické tradici. V tomto bodě se spojuje neohinduismus s hinduistickým reformismem a nacionalismem.

Robertson ve své práci nicméně popírá, že by k roztržce s tradicí, přijetí západních hodnot a jejich následnému nalezení v tradici domácí došlo u Rámmohana Ráje. Zdůrazňuje, že Rájovo pojetí védánty se opírá pevně o specifické pasáže Šankarova komentáře k *Brahmasútrám*, a že jeho tvrzení jsou podepřena citacemi z dalších autoritativních textů, zejména upanišad, ale též *Bhagavadgíty*, *Manusmrti*, *Bhágavatapurány* a *Kulármavatantry* a *Mahánirvátantry*. Podle Robertsona byl Ráj mnohem méně ovlivněn křesťanstvím a moderní evropskou (zejména britskou) filozofií než se obecně soudí, a naopak byl mnohem více zakofněn v původní védántske tradici, byl spíše jejím obnovitelem než neohinduistou. Odtud také název závěrečné kapitoly: „Rámmohan Ráj a znovuoživení adavaitavédánty“.

Podle Robertsona to tedy nebyli křesťanští misionáři a britští „osvícenští“ kritici hinduismu, kdo utvářeli Rájovu interpretaci védánty, ale byly to původní tradice interpretace védánty, které jej přivedly k podpoře některých aspektů kritiky hinduismu ze strany křesťanských misionářů a koloniálních správců Indie. Jeho důraz na sociální angažovanost toho, kdo usiluje o poznání *brahma*, na význam boží milosti pro dosažení tohoto poznání, na schopnost „laika“ (jak překládal Ráj termín *grhastha*) – a nakonec kohokoliv bez ohledu na kastu a pohlaví – dosáhnout tohoto poznání, jeho snaha o dosažení reformy živých tradic bráhmánismu, jež podle něj neodpovídaly předpisům *šáster*, toto vše nebylo podle Robertsona natolik výsledkem Rájova setkání se Západem jako důsledného obratu k vybraným domácím tradicím.

Robertsonova argumentace má nicméně dva zásadní nedostatky: a) jedinou autoritou v interpretaci upanišad, které se Ráj dovolává, je Šankara. Avšak většina výše zmíněných aspektů jeho védánty je v rozporu se Šankarovým učením, na což sám Robertson upozorňuje; b) Robertson nebere příliš v úvahu Rájovy názory zveřejněné v jeho první, persky psané práci *Tohfatu l'Muwahhidín* (1803-4, vydané anglicky 1884 pod titulem *A Present to the Believers in One God*). Na jedné straně to odůvodňuje tím, že byla Rájovým současníkům prakticky neznámá, na straně druhé tím, že její myšlenky se v pozdějších védánských textech objevují „na zcela nové a s jejích dřívějším výskytem nesouvisející úrovni diskuse“ (s. 30). Podle mého soudu nicméně Robertson podcenil jak závažnost a specifčnost Rájova rozchodu se Šankarou, tak hermeneutický význam *Tohfatu* pro vývoj jeho myšlení. I když pozdější studium védánty pod vedením předních kalkatských panditů vedlo Ráje jiným směrem, neznamená to, že myšlenkový svět, z něž *Tohfatu* vycházel, netvořil hermeneutické pozadí tohoto studia.

Ráj v *Tohfatu* hovoří o „testu rozumu“, jemuž musíme podrobit náboženství našich předků, o tom, že k tomu, abychom nepropadli předsudkům a fanatismu, nám dal Bůh rozum a „common sense“, že ke správnému

utváření víry je třeba „pochtivé studium rozličných náboženství“ (s. 29). Ráj zde odmítá idolatrii a obviňuje náboženské vůdce z komercializace náboženství a konsekventní demoralizace společnosti (s. 26). Z uvedeného je patrné, že tato „eklektická směsice náboženských ideí, které [Ráj] objevil v bohaté intelektuální kultuře své domoviny“ (s. 26), je založena spíše na principech osvícenství než na tradici *sanátana dharmy*. Ráj v době sepisování *Tohfatu* koneckonců upanišady ještě ani neznal, jak také uvádí Robertson (s. 25). Podle mého soudu proto *Tohfatu* poukazuje na dostatečnou míru roztržky s domácí tradicí na to, aby bylo možno Ráje oprávněně označit za předchůdce a inspirátora neohinduismu.

Na druhé straně je z Robertsonových analýz patrné, že Rájův návrat k tradici byl mnohem důslednější než například návrat Debendranátha Thákura, který jako vůdčí postava *Bráhma samádže* zcela opustil Šankarovu filozofii a autoritu textů podřídil testu vlastního srdce. Přestože Rájova védánta vděčila za mnohé inspiracím z evropského myšlení, jež hluboce studoval a jejichž šíření v rámci anglického modelu vzdělávání též propagoval, je jasné, že formálně se pokusil o mnohem důslednější návrat k původní tradici hinduismu než jaký uskutečnili jeho kolegové a následovníci. Jak Robertson přesvědčivě dokládá, Ráj se snažil oživit a rozšiřovat advaita védántu nejen ve svém okolí, ale též, a možná především, ve svém vlastním myšlení a životě. Autorita inspirovaných textů, upanišad, pro něj v této době byla nadřazena rozumu. Ten na ní mohl stavět, ale nemohl ji zpochybňovat. Pasáže *šrutí* a nikoliv „common sense“ se staly nástroji kritiky bráhmanského establishmentu a jeho interpretace nábožensko-sociálních předpisů i vodítky pro správné chápání nauky o *brahma*. Proto se Ráj také ujal úkolu zpřístupnit autentické znění inspirovaných textů svým krajanům i britským kritikům v jejich mateřských jazycích.

I v tomto ovšem vězí háček. Samotné postavení textů do přímé opozice k autoritě živé výkladové tradice a rozvržení zmíněného překladatelského projektu dokládá hloubku Rájova přijetí základních hodnot zrozených evropskou renesancí a reformací.

Jak je patrné z této recenze samotné, Robertson svou prací podněcuje čtenáře velmi intenzivně k diskusi nad místem Rámmohana Ráje v indickém intelektuálním životě jeho doby a nad jeho vztahem k výzám předloženým indickým intelektuálům evropskou přítomností v Indii. Jeho metoda srovnání anglických a bengálských verzí jeho textů se v tomto ohledu ukázala velmi účinná. Proto lze knihu vřele doporučit k četbě odborníkům i studentům.

MILAN FUJDA

## Petr Pokorný, Ježíš Nazaretský: Historický obraz a jeho interpretace,

Praha: Oikúmené 2005, 174 s.  
ISBN 80-7298-135-8.

Vzednutí zájmu o historický rozměr Ježíšovy postavy dosáhlo v předposlední dekádě minulého století takových rozměrů, že se právem mluví o tzv. třetím hledání historického Ježíše. U jeho počátků stál především kalifornský *Jesus Seminar* (John D. Crossan, Marcus Borg, Paula Fredriksenová, Robert Funk, Richard A. Horsley, E. P. Sanders), jehož principiálním cílem bylo překonání teologických limitů dvou předchozích vln – první z druhé poloviny 19. století, ukončené pronikavou kritikou Alberta Schweitzera, a druhé z přelomu 50. a 60. let 20. století, iniciované a rozvíjené zvláště Jamesem M. Robinsonem a Helmutem Kösterem. Přes ambiciózní záměry ježíšovského semináře byly jeho výsledky podrobeny oprávněné kritice jak z řad sociologizujících biblistů (Gerd Theissen), tak sociologizujících religionistů (Burton L. Mack), nicméně práce kalifornských novozákonníků přinesla podněty, které vyvolaly oživení v nejširším kontextu ježíšovských bádání (*Jesus Research*).

Významným příspěvkem k tomuto proudění je i nová kniha Petra Pokorného *Ježíš*